

# Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade

## Introdução

Ocidente, lugar do sol-posto. Metáfora inquietante, sem dúvida, pela sina de que é portadora: destino de ocaso e, por disseminação, de queda, declínio, lapso, catábase, descida... Talvez por isso, a cultura dita ocidental transporta, desde a sua gestação grega, um ímpeto não apenas iconoclástico<sup>1</sup>, mas também ecoclástico<sup>2</sup>: o acto de quebrar imagens, porventura espelhado hoje em multiforme crise de representações (simbólicas, existenciais e institucionais), convoca o gesto de demolição dos múltiplos abrigos ou nichos onde a cultura humana se aloja, expressa e desenvolve. De tal ecoclastia, constituem sintoma irrecusável, não apenas a experiência traumática de relações beligerantes entre Estados, ou fracturantes na mesma sociedade, mas também, e sobretudo, porque mais subtile e camufladas, as constantes agressões ambientais e consequente degradação ecossistémica (no plano *oiko-lógico*), a persistente adopção de modelos de desenvolvimento tão globalitário e

---

<sup>1</sup> Da etimologia grega *eikon* (imagem) – *klao* (partir; quebrar), por conseguinte, em sentido literal, «destruidor de imagens».

<sup>2</sup> Da etimologia grega *oikos* (casa) – *klao* (partir; quebrar). O termo «ecoclasta» (em sentido literal, *oiko-klastes*, demolidor de casas) possui neste artigo valência pragmática restrita: o seu emprego pretende sugerir um efeito de homologia semântica com *oikono-klastes* (iconoclasta).

autofinalizado quanto assimétrico, desenraizado e desumanizado (no plano *oiko-nómico*), e mais recentemente algumas derivas inconsequentes na orientação fundamental da manipulação genética humana (no plano *bio-éthiko*).

Em tempos de crepuscular desassossego, a ética tende a ser episodicamente requisitada, não raro a título de urgência, como solução capaz de inverter, ou pelo menos sustar, ímpetus cataclísticos de diferentes ordens de escala ou natureza. Fará sentido, porém, esta cíclica confiança na ética? Ainda que uma análise mais fina e penetrante dos contornos de um certo mal estar civilizacional revele que não se sabe muito bem com que questão lidamos quando falamos de ética, o certo é que de tempos a tempos, a reflexão em torno do *oikos* (etimol. «casa», «lar», «morada», e por extensão «costume», «moral»...), e sobretudo do *ethos* (etimol. «toca», «habitação», «hábito», e por extensão «habitual», «ético»...), transforma-se em estância preferencial de migração e nidificação teóricas das mais variadas latitudes. Cuidar da toca onde me abrigo e refugio (*ethos*), ou da casa onde moro (*oikos*), nas suas multiformes acepções hermenêuticas <sup>3</sup>, converte-se, por assim dizer, no repto a ser assumido como um dos prolegómenos a toda a ética futura, glossando a lição crítica kantiana. O clássico trinómio família (*oikos*) – povo (*ethnos*) – cidade (*polis*), em função do qual os pensadores clássicos hierarquizavam a experiência cívica e política, consagra essa umbilical ligação da experiência mundana e vivencial ao espaço onde «estou» e onde me «faço», constituindo significantes privilegiados de nichos potenciadores da acção humana em comunidade <sup>4</sup>.

Se é certo que o recurso a uma dramatização da culpa, se afigurou sempre como um dos expedientes privilegiados para apazi-

---

<sup>3</sup> Cf., a propósito, BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris (1957), designadamente os dois primeiros capítulos (pp. 23-85), referentes a uma topologia criadora da imagem da casa, e respectivas ressonâncias cósmicas e existenciais.

<sup>4</sup> Muito provavelmente não será à toa que, do ponto de vista politológico, a actual ideia de um espaço integrado de pátrias europeias, numa lógica «trans» ou «supranacional», sob o epíteto de *casa comum*, decorre ainda dessa acepção primordial que os antigos gregos já consagravam sob a forma de *syn-oikia*, e a tradição cristã sob o designativo de oikoumena. De resto, muito próxima, também, dessa afinidade étimo-semântica, situar-se-á a joanina intuição do mistério cristológico como evento não apenas incarnacional (O Verbo se fez carne...), e por isso mesmo também ecuménico [...e **habitou** (em acepção primitiva: «montou tenda») **entre nós**...]: cf. Jo 1, 14.

guar a má consciência, ou a consciência infeliz, gerada pelo desmoroamento dessa humana condição *habitante*, não deixa contudo de causar estranheza que um dos inextricáveis nós górdios da reflexão ética ocidental, nem sempre desfeito com alexandrina astúcia pela tradição filosófica, se prenda justamente com o sentido visceral e o fundamento radical da culpabilidade. A semelhante incapacidade, respondeu a seu tempo a psicologia, ao procurar demarcar fronteiras bem nítidas num território onde a ética – ou porque não soube, ou não pôde, ou não quis – se revelou evasiva e desnordeada para o fazer. Sob o signo do inconsciente, a psicogonia freudiana pareceu assumir, sob variados aspectos, a vanguarda dessa ocupação e demarcação territoriais, apetrechada, como pretendia, de dispositivos não apenas explicativos do ponto de vista epistemológico, mas também operacionais do ponto de vista terapêutico <sup>5</sup>.

Em traços muito genéricos e sumários, o inconsciente manifesta, segundo Freud, o seu larvar endopsiquismo numa dupla perspectiva: enquanto afectado pela patética eclosão de representações arquetípicas opressivas; e enquanto tocado pela patológica incidência de vivências originais repressivas. No porte programático de *Totem e tabu*, o filósofo elabora a conjectura da crença ancestral numa falha primordial, suscitada pelo assassinio do progenitor da horda primitiva, consistindo o sentimento de culpabilidade na persistente memória desse parricídio fundador <sup>6</sup>. Já na obra *O inconsciente*, alertará, além disso, para o facto de a essência do sentimento humano consistir em se dar a perceber à consciência. Tal manifestação, que o síndrome da culpa perverteria, tenderia a alojar-se e a insinuar-se no mundo das representações, originando o tão proverbial quanto exótico binómio «culpabilidade-inconsciente» <sup>7</sup>. Por outro lado, como desenlace da fundamentação proto-

<sup>5</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *De l'interprétation*, Paris (1965), designadamente as páginas relativas ao Capítulo 1 (*Epistémologie: entre psychologie et phénoménologie*: pp. 337-406) do Livro III (*Dialectique: une interprétation philosophique de Freud*), que constituirão, a nosso ver, não o único, mas possivelmente um dos diagnósticos mais desassombrados das aspirações, e também dos limites, da epistemologia freudiana.

<sup>6</sup> Mitogénese de onde, aliás, se terá autonomizado o relato genesiaco do pecado original, substituído na casa freudiana pelo sucedâneo religioso, não da morte do «pro[to]genitor», mas da cisão com o divino: cf., a propósito, FREUD, S., *Dostoiévsky y el parricidio* (1927), in *Obras Completas*, 3 vols., Madrid (1981), tomo III, pp. 3004-3016.

<sup>7</sup> Cf., respectivamente, *Idem*, *Totem y tabú* (1912-13), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1745-1850; e *Lo inconsciente* (1915), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2061-2082.

lógica da culpabilidade, Freud avalizará, mormente em *Luto e melancolia*, o compromisso estrutural entre auto-censura melancólica e dilaceração introjectal do eu, mecanismo pelo qual uma parte do sujeito se defronta em instância crítica (exprobatória ou sancionatória) com a outra, tomada esta como objecto perdido enquanto amado e amado porque perdido: tal fractura instauraria, por seu turno, o também ele indissolúvel e enigmático binómio «consciência moral – censura interior»<sup>8</sup>. Para preencher o hiato de tal cisão, o esforço de Freud fixar-se-á sempre no intuito «soteriológico» de salvar o culpado por dissolução do sentimento de culpa, num duplo trilho: numa perspectiva funcional, procurando (mediante hermenêutica pouco esclarecida, diga-se de passagem) apontar a inoperância do mandamento cristão do «amor ao próximo», posto que incapaz de neutralizar a agressividade reprimida pela ciclópica vigilância do superEgo, sentinela esfíngica contra a qual qualquer assomo de luta apenas resulta na compressão, volta após volta, da espiral destrutiva culpa > auto-repulsão > culpa...; numa perspectiva matricial, visando subestimar, ou mesmo desactivar, o estigma moralizador do sentimento de culpabilidade, por ele considerado como expressão irracional e inconsequente de reordenação, posto que incapaz de pagar o preço da dilaceração intrapsíquica, podendo até mesmo induzi-la em determinadas circunstâncias limite<sup>9</sup>. Finalmente, na inflexão para o mundo da linguagem, Freud logra obter o nicho onde a culpabilidade já não indicia patentes existenciais (vígis ou oníricas), mas se abre às possibilidades analíticas da verbalização<sup>10</sup>. Desta feita, a culpabilidade pode ser processada e curada enquanto «acto de palavra» estruturante, no cenário de duas actuações até certo ponto sobreponíveis, a saber, exumação e regeneração, no qual psicanalista e paciente se procuram coadunar no assimétrico intervalo entre informação e comunicação.

---

<sup>8</sup> Cf. *Idem*, *El duelo y la melancolía* (1917), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2091-2100.

<sup>9</sup> Em luminoso artigo dedicado à análise psicológica do sentimento da culpabilidade, M. Schneider alude a um texto de Freud, datado de 1916, onde alegadamente o filósofo sugere a possibilidade de alguém se «tornar criminoso por sentimento de culpabilidade» e não pela lógica inversa: cf. SCHNEIDER, M., *Culpabilité (sentiment de -)*, in AA.VV., *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques (II)*, tome I, Paris (1989) 526.

<sup>10</sup> Cf. FREUD, S., *Psicoanálisis* (1909-10), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1533-1563; e *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-17), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2123-2412.

Todavia, haverá razões tão sólidas assim para crer que o evento da culpabilidade se deixe manejar apenas nesse limiar patológico que precipita tanto as explicações psicogenéticas como os procedimentos psicanalíticos? <sup>11</sup> Até que ponto os intuitos protocolares da praxe freudiana não traduzirão ainda uma visão póstuma, reciclada, do que poderíamos designar de preludial ontologia da culpabilidade?

# I. O lugar antropológico da culpabilidade: relação umbilical das expressões mito-religiosas, psico-sociais, jurídico-morais da culpa com a ontologia.

Desde os primórdios da cultura ocidental, as múltiplas expressões do *mea culpa* têm convivido de forma mais ou menos evidente com a reflexão acerca dos limites da condição humana. O vislumbre grego da trágica desmesura da *hybris*, a intuição bíblico-teológica da perturbação cósmica da *queda* e do *pecado*, a convicção social do efeito desorganizador da *transgressão*, o sentido psicomórfico dos *lapsos* do quotidiano, fertilizaram o campo histórico e originário que tornou possível a multifacetada perspectivação que o problema exige. Todavia, a persistente sedução e desvelo ocidentais pelo culto da falha parece contrastar liminarmente com o lastro apoteótico e triunfalista das revoluções libertárias, com a ideia demiúrgica de progresso económico e social, e com uma generalizada profissão de fé nas conquistas tecno-científicas da cultura <sup>12</sup>. Perante este contra-senso, em que instâncias imputar, então, a instauração da culpabilidade? Na esfera social, enquanto germinal espaço dos estratagemas morais do superEgo e das respectivas modalidades de repressão institucional, e enquanto fonte de supostos constrangimentos exteriores? Porventura na esfera individual de uma subjectividade perturbada pelo remorso da transgressão e respectiva retro projecção agressiva aos putativos interditos sociais? Parece pouco... Com efeito, sem necessidade de dissecar o exemplo extremo daquelas sociedades onde a falta de um só indivíduo é

<sup>11</sup> Cf. *Idem*, *Neurosis y psicosis* (1924), in *op.cit.*, tomo III, pp. 2742-2744.

<sup>12</sup> Cf., a propósito, os estudos de HESNARD, A., *L'Univers morbide de la faute*, Paris (1949), bem como os de LAFORGUE, R., *Psychopathologie de l'échec*, Paris (1950).

encarada pela consciência grupal como uma falha de todos, a ser reparada colectivamente, ou esconjurada por expiatória mediação simbólica ou real, o certo é que a definição e atestação da essência da culpabilidade individual e colectiva permanecem relativamente vacilantes. Por outro lado, não é de todo evidente se, em detrimento das alegações, explicações ou justificações do inculpado, o progresso da inabalável fé no homem ganha mais em preferir as do psicólogo incumbido do exame dos seus motivos ou motivações, ou então as do criminólogo encarregue de refazer a cadeia de provas até ao móbil do acto ilícito.

A culpa, nas suas polimórficas expressões mito-religiosas, psico-sociais e jurídico-morais, e respectivos correlatos de punição, pena e castigo, exhibe gradações e matizes muito variados entre dois pólos extremos: em sentido volátil, ela representa a fulminante percepção incidental de uma falha, lapso ou erro; em sentido mais espesso, traduz a apropriação consciente e responsável da transposição de um limiar, ou limite, traçado por qualquer ordem livremente consentida, seja ela natural, social ou divina. Por conseguinte, apenas ao homem pode ser imputada a transgressão de normas e regras, códigos e leis, imperativos e ditames de consciência, ou mesmo mandamentos e desígnios divinos. Tal extravase coloca a consciência em estado de dívida em relação a si, aos outros, bem como à fonte transcendente de onde brota a ordem quebrada ou infringida (Deus, Consciência, Natureza, Estado, etc.): todavia, porque constitutiva do homem, tal ordem pode *ipso facto* ser reposta mediante actos expiatórios de sanção, correcção ou redenção, sob a forma simbólica institucionalizada (castigo ou pena), terapêutica (cura ou reequilíbrio), ou ritualizada (perdão ou redenção)<sup>13</sup>. O problema é que o reduto onde se recupera o equilíbrio pessoal, onde se reparam o dano ou o prejuízo sociais, onde se reata o que se rompeu em termos cósmicos e históricos, onde, numa palavra, se salda e procura extinguir a dívida contraída, não pode ser apenas antropológico: nesse sentido, importa averiguar se a culpabilidade não indicará uma ordem estruturante do homem a montante das suas possibilidades e faculdades, uma ordem que o homem pode livremente transgredir, mas à qual não

---

<sup>13</sup> Cf. FIDALGO, António, *Culpa*, in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S.Paulo (1989) 1252-1254.

pode ontologicamente subtrair-se. Com efeito, o peso *da* ou *na* consciência, o remorso, podem constituir indícios dessa ordem ôntica, tão radical e originária, que nem a recusa do homem em se comprometer com ela é capaz de a subverter ou transtornar: trata-se, por conseguinte, de um vínculo estruturante que não é apanágio de uma eleição, mas de uma condição <sup>14</sup>.

Não obstante a multiforme gama de sentidos que lhe surgem associados, o fenómeno da culpa encontra-se envolvido ainda por algumas suspeitas de considerável amplitude cultural (científica, filosófica, literária, etc.) de que importa dar conta:

1. como equacionar o fenómeno da culpa num contexto epistemológico onde a vulgata positivista (*sub specie* analítica ou estruturalista, por exemplo) verbera um juízo pouco abonatório para com a descrição hermenêutica das experiências (pré-)reflexivas do vivido, e onde a ética, apodada de estorvo ao progresso científico, é liminarmente banida dos circuitos de divulgação habitual do saber?
2. afigurar-se-á o problema da culpa relevante, numa época que acusa ainda a ressaca das teses freudianas dos fluxos infraestruturais da (in)consciência, das denúncias neo-positivistas do *non sense* das pretensões gnosiológicas da metafísica, e dos modelos estruturalistas do meta-sujeito (proclamações que tendem a dissolver os vectores do agir humano nos meandros da vida psíquica, a proclamar a morte do homem como superação das aporias da existência, a denunciar a antropologia como invenção recente, e a apodar a ética de efabulação judaico-cristã)?
3. não será extemporâneo um exame hermenêutico da culpa, no interior de uma cultura ocidental que perdeu, entre outras teleologias, a possibilidade de escoar o problema da finitude pelo filtro da experiência ética e, sobretudo, religiosa? <sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. em perspectiva colateral Doz, A., *L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité*, in *Revue de métaphysique et morale*, Avril-Juin (1956)

<sup>15</sup> Estas questões constituem objecto de atenção por Tadao Hisashige, quando refere, em *Phénoménologie de la conscience de culpabilité*, que «traiter du thème de la culpabilité éthique ou de la culpabilité personnelle, non-collective, cela donnerait

Para romper o cerco dessas múltiplas suspeitas, não interessa tanto insistir na exegese do balanço patológico dos lapsos individuais ou colectivos do quotidiano, nem na catalogação dos erros e falhas morais, nem mesmo na contabilidade daquelas faltas que deterioram a relação pessoal com a imanência própria (de mim), a emanção do outro (comigo), e a eminência do Ser (para e em mim). Não compete à filosofia o inventário, escalonamento ou cômputo da culpabilidade patológica (sob a forma de psico, neuro, ou socio-patias), por mais entrelaçadas que estejam na malha cultural das crenças religiosas ou convicções epistemológicas, no rumo da conduta moral ou deontológica, ou mesmo na exequibilidade dos modelos educativos. O que está em causa, e se procura clarificar, neste crepuscular e furtivo acervo de notas, consiste em sondar o ponto gravítico da «culpabilidade-de-mim», procurando *apresentar* fenomenologicamente possíveis sintomas ontológicos que, em última análise, realcem os contornos psicológicos, jurídicos, morais e religiosos do problema <sup>16</sup>. Com efeito, aquém e além da recolha e catalogação dos significantes patológicos que configuram a «minha culpa», subsiste a descrição metafísica dos fundamentos da culpabilidade: mais do que a razão pela qual me tornei culpado, impõe-se o vislumbre do horizonte em que me atesto «em-culpa». Tornar-se circunstancialmente culpado por ter culpa e ter culpa por ser radicalmente culpável não possuem facticidade equivalente, embora possam coexistir em bipolar tensão. A primeira reclamará uma fenomenologia da «imputação da culpa»; a segunda convocará uma hermenêutica do «estar-em-culpa». A ponderação desta bipolaridade aponta, por seu turno, para uma reflexão situada em dois níveis de correlação:

---

presque l'impression d'un non-sens, (...) à l'époque où de tels aspects de la culture contemporaine, par exemple la suprématie de l'inconscient, dominant (...)» : HISASHIGE, Tadao, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie étique*, Tokio (1983) 1.

<sup>16</sup> Segundo Alphonse De Waelhens, cabe à filosofia «(...) tentar mostrar, à luz do empolamento patológico, como os sentimentos ou as manifestações de culpabilidade (no sentido corrente destas expressões) podem ser interpretados como **significantes de um fundamento que não eles próprios** (...)»: cf. DE WAELEHENS, Alphonse, *De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques*, in CASTELLI, Enrico (aux soins de) *Le Mythe de la Peine. Actes du Colloque organisé par le Centre International d' Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome*, Paris (1967) 414.



- num nível ético, à sombra do qual interessa saber até que ponto pode a culpa patológica consubstanciar uma teoria do agir poético e prático e ser, simultaneamente, por ela significada na figuração simbólica da Queda;
- num nível metafísico, à luz do qual interessa saber se essa sobredeterminação ética da culpa patológica pode acenar, ou requerer até, uma ontologia da culpabilidade, no enredo metafísico da Dívida.

## II. O lugar ético dos significantes patológicos da queda. Fenomenologia da sua significação.

Ao conceber a culpa como «acontecimento» e como «facto interpessoal», Martin Buber critica a redução abusiva da *culpabilidade existencial* (*Existenzialschuld*) à autografia solipsística de um motivo latente ou inconsciente, à transgressão de um tabu, ou à neurose<sup>17</sup>. Mercê dessa implicação relacional, e divergindo, na sua orientação de fundo, do horizonte de uma «simbólica do mal»<sup>18</sup> a partir da qual Ricoeur (mormente em *Finitude e culpabilidade*) desmonta o sentido da culpa, em correlação com uma acepção de finitude cifrada, entre outros índices hermenêuticos, como «fragilidade afectiva»<sup>19</sup>, Buber inscreve a facticidade da culpa num horizonte mundano e vivencial, constituídos pelo Tempo e o Outro. Esclarece o autor:

«(...) Deparamo-nos com um indivíduo que se tornou culpável em virtude de uma falta que durante anos e anos foi perpetuada ou interrompida. Frequentemente é atormentado pela lembrança do seu ser culpável. Mesmo que não seja fulminado pela génese do sofrimento, ele carrega o fardo singular de jamais se esquecer do carácter culpável do seu acto cometido ou sofrido. Ora, aquilo que o assedia sem tréguas nada tem a ver com as reprimendas familiares ou sociais (...): aquilo que verdadeiramente o assalta

<sup>17</sup> Cf. BUBER, Martin, *Schuld und Schuldgefühle*, in *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München: Kösel, Heidelberg: L. Schneider (1962) 479-480.

<sup>18</sup> RICOEUR, Paul, *Finitude e culpa*, Bologna (1970) 353-408.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 163-226. Por outro trilho fenomenológico seguirá ainda Michel Henry, na sua obra *Généalogie de la psychanalyse* (Paris 1985): cf. designadamente o capítulo IX «Le singe de l'homme: l'inconscient» (pp. 343-386).

é a compreensão penetrante, ou susceptível de penetração, do inexorável ponto de partida da acção que desencadeou e se tornou irreparável, enquanto verdadeira compreensão da irreversibilidade do tempo vivido. (...)»<sup>20</sup>.

Segundo o autor, portanto, nenhum assomo de culpa pode furtar-se e situar-se na periferia do horizonte ético do vivido, aberto e estruturado pela historicidade e pela diferenciação. Mesmo aquela culpa que, em virtude de um processo patológico, se camuflou e eclipsou no emaranhado dos seus empolamentos, possui uma contrapartida na tecitura da alteridade e da consciência. Ao sinalizar uma transgressão à norma, lei, dever, ou mandamento, a culpa anuncia uma transgressão que é, antes e mais que tudo, a *lesão* (verletzt) de uma ordem mundana e humana<sup>21</sup>, de tal modo que danificar e ofender essa relação mundana e intersubjectiva equivale, por correlação, a lesar a ordem do ser do modo de ser do indivíduo culpado.

Aquilo que desenha o gesto – desconcertante, na verdade – do indivíduo patologicamente causticado pela culpa, do indivíduo cuja queda (ocidental, dir-se-ia pleonasticamente, mais do que accidental ou incidental) decorre da perda da *orientação do sentido* da realidade mundana e humana, não é tanto o facto de «ter culpa», mas o facto de a sujeitar compulsivamente a um decaído estado de empolamento inautêntico, sepultando-a em sucessivas camadas de alegações fictícias e hiperbólicas, confundindo discurso com devaneio, consciência moral com focos motivacionais, remorso com mecanismos de auto-censura, auto-comiseração e auto-expição. Nesse sentido, facilmente se depreende a razão pela qual a culpa patológica fracassa no intento de se autojustificar: ao submergir num processo de inflaccionamento dos actos culpáveis, a consciência doente tende a interiorizar a censura pelo mal infligido a outrém, e em incorporar a tortura e o castigo daí resultantes pelo esqueci-

---

<sup>20</sup> BUBER, Martin, *op.cit.*, 479.

<sup>21</sup> Refere a propósito De Waelhens: «(...) O que perturba, e o que faz fracassar o processo de inautentificação, é a dimensão de **irrealidade** da culpabilidade patológica: ainda assim, a inautenticidade não só dá testemunho do real, como também é mantida por ele. Com efeito, ou bem que as preversidades confessadas pelo doente são tão monstruosamente aberrantes que não podemos, por um só instante que seja, tomá-las por «verosímeis», nem tão pouco o próprio doente, ou bem que a culpabilidade que o doente exprime não é de todo incomensurável em relação aos factos que refere. Ora, estes são os dois pontos onde a culpabilidade inautêntica se encontra particularmente vigilante. (...)»: *op.cit.*, 481.

mento do verdadeiro fundamento da culpabilidade. Apenas na reapropriação dessa memória radical, a culpa pode ser remissível aos níveis de solvência possível, a saber, na esfera jurídica pela indemnização e reparação, na esfera psicológica pela catarse logoterápica, na esfera moral pelo esclarecimento de si e persistência, e na esfera religiosa pela confissão, contrição e arrependimento.

O que restará então à consciência culpada, caso pretenda prescindir da premência existencial, histórica e biográfica dos textos mundano e humano? Em vez de se deixar seduzir ou impressionar pelo conteúdo dos seus significantes patológicos, deve a consciência moral autêntica restituir a culpa à sua verdadeira destinação ôntica, como se de um imperativo se tratasse. Nesse sentido, explicita A. De Waelhens:

«(...) Se esse fundamento é verdadeiro importa que ele se encontre constantemente significado pelos acontecimentos e modalidades da existência. Tudo, de certa forma e em certa medida, será significativo desse fundamento, à maneira de um alvo convexo para o qual tudo aponta. E sabemos bem que, quanto mais determinado ser humano rompe autisticamente com a realidade e impede de prevalecer nele o princípio desta, mais esse dobrar-se sobre si próprio fará também alastrar, à maneira de um câncer, significações cada vez mais numerosas e aberrantes desse mesmo fundamento. Em todo o caso, tal como é apanágio da psicose, esses significantes terão perdido para o doente – mas não para nós – o seu teor de significação. Para o que se encontra doente, esses significantes deixaram de ser significantes, já não indicam nada, sendo literalmente tomados, apenas, por aquilo que eles são: não dão mais nada em que pensar (...)»<sup>22</sup>.

Empreender um resgate fenomenológico dos significantes patológicos da culpa à luz do fundamento radical e autêntico da culpabilidade<sup>23</sup>, implica por conseguinte prescindir dos intermináveis inventários de disfunções, sejam elas de etiologia sexual (incesto edipiano...) ou genealógica (parricídio original...), e abandonar a trincheira das exuberantes narrações de factos aparentemente tão «épicas» como «anódinos» que, na flagrante maioria das vezes, apenas se resumem à pretensão de dissolver a eticidade nos expedientes de uma culpabilidade difusa e cada vez mais rare-

<sup>22</sup> *Ibid.*, 414.

<sup>23</sup> Fundamento esse cujo significado permanece, para o doente, no entender de De Waelhens, «velado, inacessível, e dissimulado»: *op.cit.*, 422.

feita <sup>24</sup>. Tais narrativas, apesar de constituírem *matéria-prima* da psicanálise e da psiquiatria, e de, nesse sentido, configurarem uma leitura possível, perfazem um sentido que não depende apenas da ordem meramente epistemológica (explicativa) ou operativa (terapêutica): elas são, do ponto de vista fenomenológico, significantes mais ou menos privilegiados de outra coisa que não elas próprias.

Essa «outra coisa», que a objectivação supostamente meridiana dos sintomas psico ou neuropáticos tende a subestimar, constrange-nos a colocar o problema da culpa patológica em dois níveis distintos e intermutáveis: num nível ontológico, na medida em que a culpa patológica denuncia, do ponto de vista fenomenológico, uma oclusão inautêntica do significado do seu fundamento; mas também num nível ético, na medida em que esse fundamento pode ser compreendido, do ponto de vista hermenêutico, como horizonte estruturante da consciência moral autêntica, quer dizer, da consciência empossada da significação autêntica do seu agir.

A partir de onde interpretar, então, esse fundamento ontológico da culpabilidade? Segundo De Waelhens, esse fundamento pode ser compreendido e interpretado a partir da hermenêutica heideggereana da *dívida* (Schuld) contraída à totalidade, e da forma como esse estado de «endividamento» constitui um modo de ser do «ser-aí».

### III. O lugar ontológico do «endividamento» face à totalidade. Hermenêutica do seu fundamento.

Posto que não pretende fornecer provas experimentais, modelos explicativos, ou ocorrências casuísticas para uma doutrina da culpabilidade, cabe à filosofia auscultar o fenómeno da culpa patológica, evitando os alçapões da redução pan-psicologista. Ao escutar a lição heideggeriana acerca da «impossibilidade de atingir e determinar ontologicamente a totalidade conveniente ao

---

<sup>24</sup> No entender de De Waelhens, tal narratividade não só tende a agravar a «perda de realidade», comprimindo a espiral do «ensimesmamento» doentio, como pode distorcer o discurso do paciente acerca da realidade dos factos alegados, sem relação directa com aquilo que verdadeiramente há a dizer entre o paciente e o seu interlocutor, ou seja, a significação objectiva do mal causado: cf. *op.cit.*, 420.

ser-aí» (tal como aparece tematizado no § 46 de *Ser e Tempo*), percebe-se até que ponto a chave do problema, residindo embora na compreensão do alcance da radical finitude e incompletude da existência <sup>25</sup>, encerra contornos aporéticos e paradoxais quando posicionado face à totalidade:

«(...) se o cuidado confere plenitude ao todo estruturado do Dasein, ele entra, pelo seu sentido ontológico, em contradição evidente com uma possível condição de totalidade desse ser. O primeiro momento do cuidado, o «avanço-sobre-si», significa o seguinte: o Dasein existe no desígnio que se limita a ele próprio. «Enquanto existir» até ao seu termo, ele tem de se relacionar com o seu poder-ser. (...) O facto de se «abrir expectantemente à totalidade» sem ilusão, não estorva, de modo algum, o «avanço-sobre-si». Este momento estrutural do cuidado atesta inequivocamente que, para o Dasein, «permanece» ainda «em expectativa» algo que, como poder-ser, ainda não foi «consumado». Encontramos, pois, na essência da constituição fundamental do Dasein uma constante incompletude. Nesse sentido, a não-totalidade subentende um permanecer à espera de poder-ser. Entretanto, desde o momento em que o Dasein «existe» de uma forma tal, que nada mais resta a esperar de nada, então já terá passado automaticamente para o lado do já-não-ser. E mesmo que pretendamos abolir esta réstia de ser, eis o seu ser reduzido a nada. Nunca o Dasein poderá atingir a totalidade, enquanto fôr aquilo que «vai sendo». E por pouco que atinja esse limiar, acabou de perder pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Enquanto ser que «vai sendo», nunca poderá, em suma, realizar a experiência da totalidade. (...)» <sup>26</sup>.

Posto que o sentido e o orbe da totalidade não é alcançável no desdobramento temporal das possibilidades mundanas, a não ser através da quotidiana atestação mediacional da «morte do outro» <sup>27</sup>, o *Dasein* existe na relação tensional entre um *já* (estofo quotidiano das realizações) e um *ainda não* (como horizonte de abertura ao desfecho totalizado das possibilidades, desfecho que se cumpre com a morte). Este nódulo é crucial para se perceber que a abertura onde se afigura possível a apropriação existencial do

---

<sup>25</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. de François VEZIN apud R. Boehm, A. De Waelhens, J. Lauxerois et C. Roëls, Paris (1994) §§ 48 e 52

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, § 47, 236.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, § 47 ss.

fundamento radical da culpabilidade, patológica ou não, se desenha no *estado de endividamento* (*Schuldigsein*) que urde a condição finita e inacabada do homem enquanto ser em expectativa. Esclarece Heidegger, no § 48:

«(...) A que estado nos referimos, quando falamos de «permanecer em expectativa»? A expressão designa aquilo que indubitavelmente «pertence» a alguém, mas que lhe falta ainda. O permanecer em expectativa quando há que colmatar uma carência, fundamenta-se numa relação de pertença. Assim, permanece como exigência, por exemplo, o saldar de uma dívida, enquanto esta subsistir. (...) A amortização da dívida, no sentido de liquidar o que falta para ficar saldada, equivale às prestações pelas quais ela vai sendo saldada, (...) até ao momento em que se conseguiu reunir a soma devida. (...)»<sup>28</sup>.

Vemos pois, como, de acordo com a exegese heideggereana do «estar-em-dívida», é evocada a provisória incompletude dos elementos que deveriam estar reunidos para formar uma totalidade. O que determina, contudo, a condição da minha finitude face à totalidade, é o facto de os meios de pagamento da dívida ainda não terem sido reunidos nas mãos do credor. A partir do momento em que o estiver, isto é, quando a soma desses meios de pagamento tiverem saldado o total daquilo que devo, então a minha dívida terá sido extinta. Ora, o que constitui o estado de radical e inalienável endividamento do ser-aí é o facto, por um lado, de não ter meios de saldar a dívida enquanto ser mundano vinculado aos índices da temporalidade, e por outro, pelo facto de a morte, que poderia constituir o momento da liquidação da dívida contraída, surgir como um «já não» estar na mundaneidade. A aporia é evidente: enquanto instalado na temporalidade, o ser-aí não pode reunir os meios de pagamento para saldar a dívida; no momento em que porventura a poderia saldar, isto é, com o evento da morte, já a dívida se tornou irrelevante, em virtude do desenraizamento do indivíduo da mundaneidade e, nesse sentido, da pulverização do horizonte possível de solvabilidade. É precisamente esta impossibilidade de solvência que, segundo Heidegger, constitui o timbre ontológico da condição endividada do ser humano, e, nesse sentido, da sua radical culpabilidade.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 48, 242.

Ao arrepio da exegese heideggeriana da finitude, De Waelhens colhe, a nosso ver, uma interpretação possivelmente mais adensada e diaporética:

«(...) O exemplo do fruto que amadurece colocar-nos-á na proximidade de uma concepção mais exacta <do problema>, é certo, embora nos revele também novas antíteses. Ao contrário da dívida, é o próprio fruto que deve transformar a sua imaturação em maturidade. Antes de ela se dar no fruto, enquanto é fruto, a maturidade não existe algures nem fora dele. Contudo, a maturidade confunde-se com a perfeição do fruto. Aqui não há, por conseguinte, lugar para a morte do homem. Se a morte anulasse os meus possíveis, então ela não adviria até que esses possíveis estivessem consumados. Ora, além do mais, a morte é indiferente à nossa perfeição. Ela precede-a, ou vem no seu encalço. A morte não significa o «termo da vida», da mesma forma que a extinção da dívida significa o «termo» dos pagamentos, mas o contrário, dado que a morte está em nós, é que somos um «ser-para-o-fim». (...)»<sup>29</sup>.

O excerto supramencionado cumpre neste ponto uma função supletiva da tese heideggeriana: faz-nos ver como a possibilidade de a totalidade deixar de ser identificada com um «ainda não» eternamente adiado e nunca atingido, passa a ser encarada como **exequível** na existência. Ora, é justamente essa possibilidade, aberta pelo facto de a morte poder ser inscrita no próprio fluxo existencial da realização das minhas possibilidade, em vez de instalada fora dele, que instaura ontologicamente a radical experiência da culpabilidade, bem como a «voz» exortante, apaziguadora ou reprovatória da consciência moral. Essa «voz»

«(...) por mais ameaçada que se encontre de aniquilamento, de dissimulação, e de todas as formas de desvios, convida-nos a reconhecer e a tomar posição face à possibilidade suprema que nos constitui na totalidade. (...)»<sup>30</sup>.

O que torna patológica a culpa é, em suma, o facto de não se precaver de tal ameaça de aniquilamento e dissimulação, de sujeitar os seus significantes doentios a um dramático processo

<sup>29</sup> DE WAELEHENS, Alphonse, *op.cit.*, 415-416.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 416.

de auto-psico-fagia, e de esperar por uma salvação que possivelmente nunca chegará, enquanto decaída, ocidentalmente dir-se-ia, no reino inautêntico de estratégias legalistas, moralistas ou mesmo fideístas, sucedâneos desfigurados respectivamente das esferas jurídica, ética e religiosa.

## Conclusão

Três considerações sumárias para inventariar um esboço reflexivo, inevitavelmente provisório e prospectivo, face à amplitude e espessura do problema focado:

1. A culpabilidade patológica decorre fenomenologicamente da irreal e exacerbada encenação dos seus significantes imediatos (rebaixamentos, escrúpulos, susceptibilidades, ressentimentos), como consequência da expropriação, deliberada ou involuntária, do respectivo fundamento radical.
2. Heidegger refere-se à *dívida* (Schuld) como índice da condição humana, mas não autoriza a instituir esse fundamento à maneira de um «facto» análogo ao do pecado (em contexto religioso) ou da culpa (em contexto psicológico): ao invés, o pecado e culpa é que podem ser vistos, em vislumbre fenomenológico, como sintomas privilegiados da finitude radical.
3. Investida do seu fundamento autêntico, a culpabilidade deve ser significada pelas ocorrências e modalidades da existência finita, significado esse, inacessível à razão analítica e desconstrutivista cujo protocolo de actuação é, em relação à culpa patológica, literalmente preenchido não com símbolos que apontam para qualquer coisa mais, mas com a proliferação de significantes que tendem a mascarar estratégias de ilibação cada vez mais numerosos, sofisticados e extravagantes (ainda que, não o negamos, psicologicamente exumáveis mediante processos psicanalíticos, e fisiologicamente explicáveis do ponto de vista orgânico da psiquiatria).

Em suma: na ocidental incidência da culpa, categorialmente situada entre a clássica concepção de um estigma da inocência



perdida da unidade, e uma ontoscopia heideggeriana que lhe destina uma determinação fundamental do nosso modo de ser aquém da totalidade, interessa conformar a culpabilidade à sua matriz eminentemente filosófica, posto que neste domínio é possível recuperar as anteriores e ulteriores significações dos dados que aí se manifestam, em horizonte mais factício do que fictício, mais estruturante do que estrutural, mais ontológico do que analítico. É certo que o indelével signo da culpabilidade pode servir, tem servido, em diversos domínios e em múltiplas escalas de intensidade, de sinistro instrumento de manipulação e alienação social, política, religiosa, etc. Todavia, em lugar do pessimismo ou cinismo que tal diagnóstico pode induzir, a culpabilidade deverá apresentar-se mais como oportunidade (*Kairos*) de poiética realização dos sentidos da vida, do que como momento (*Kronos*) de patética autofagia das nossas fobias, revoltas ou desesperos.

ANTÓNIO CAMPELO AMARAL